

原坦山の身心観をめぐって

—— 近代日本の一側面 ——

田 山 令 史

明治元年の神仏分離令をきっかけに始まった廃仏毀釈が終結して数年後の明治12年、東京帝国大学文学部で初めて仏教の講義が開始された。「仏書講義」が選択科目として登場したのである。担当は原坦山であった（1819—1892）。このノートでは、原の「心性実験録」をめぐる状況を描いておきたい。このことによって、日本の近代化を描くときの足場を考える。現代医療への問いは、明治以降の近代化への問いと切り離すことができない。日本の近代は、どのように始まり、どのような曲折をたどったのか。ここでは、この大きな問題への一つの入り口を示すに過ぎないが、日本の近代化の質に大きく影響すると思われる思想につき、今まであまり目を向けられることのなかった事柄をいくつか紹介したい。このなかで、本居宣長の「真暦考」『石上私淑言』をスケッチする。ここに現れる天文学と言語論を、当時の西洋の哲学を念頭に考える。このことで、西洋の科学、思想を受容するということの意味を問い直してみたい。このノートを論文にする際に解決すべき問いを、そのまま問いの形で提出しておく。

なお、ノートという性格上、引用の文章は大方、現代仮名遣いにした。

1

原の「心性実験録」（明治6年）は仏教の近代化を訴える。それは、仏教に自然科学の思想を取り込むことであり、「実験」を根底に置くことである。そしてこの実験は悟りにおける心身の相関を説く際に現れる。

「物必盛衰あり、動静彼此の免れがたき所、方今佛氏の学衰運に係る其原二あり、一には其徒の怠慢、二は西学の隆盛、而して西学の我佛を排する者二あり、曰耶教、曰理学、…理学は実験精密にして根柢あり、大に畏るべしとす、…」(「心性実験録」、『原坦山和尚全集』、釈悟庵編、名著普及会、1978、p. 104)。

「…然るに後人心王は肉団蓮華心臓の中にありと云、又心をむねと訓する等。皆支那已来の伝襲にして佛の本意にあらず、西洋の理学実験を旨とす、故に能く心王居所の殿堂を窺視することを得たり、…」(同書, p. 110)

覚と不覚の精神状態を表す神経図が数葉、描かれている。このように、身体、その神経系に配慮しながら仏教の理論を説くこと、これが「心性実験録」の「実験」の一つの意味である。原にとって仏教の現状批判は西欧科学の賛美と表裏の関係にある。

「西洋事情云、世人皆古人アリストートルの学流に心酔し、付会奇異の神説を唱えて有用の実学に志すものなく、千六百年の頃に至るまで其形勢依然たり、此時に当て、フランス。バーコン テルカルテス等の賢哲世に出て、専ら試験の物理論を唱へて古来の空談を排し、千六百六年には伊多利の学者ガリレオ初て地動の説を立、千六百年の末、英国の大家ニュートン千古不世出の英才を以て日新の世に生れ、齢未だ二十四歳に満たず大空に行はる引力の理を發明し、光線の功用を説き、物色の根源を明にし、造化の秘訣一として明了ならざるはなし、…」(同書, p. 107)

福沢諭吉の言葉を引きながら、西洋科学の発展を概観している。このような科学への態度は、どのような履歴を持つのだろうか。

原は文政二年(1819)に磐城の国に生まれ、15歳のとき昌平校に入って儒学を学ぶ。このとき5年間で漢方医術も習得した。あるとき、日頃批判していた仏教者と論争して破れ、それをきっかけに曹洞宗の僧侶となり、京都、白川の心性寺に住した。ここでも論争を重ね、その激しさがもとで幽閉されたこともある。この時代、オランダ医学に目を向けて解剖学や神経学を学んだ。仏教については、宗派にとらわれない態度で修業に臨み、とくに天台についての知識では名をあげていた。

「左様、己の学問はブチ猫のやうじゃわい、其れは如何なるとでござると、己れは医学もやる、漢学もやる、西洋の哲学もやる、佛学は勿論のこと、蘭書によって生理学もやった、動植物学もやった、でここに一疋の斑猫が生れたのぢゃわい」(同書, p. 390)。

原が自分の教養の混乱を語るとき、そこに混乱を容れる一貫したものの自信が聞き取れる。このような人が東京帝大で初めて仏教学を講じることになったのは、偶然ではない。仏教がひとときにせよ、人生への有用性を改めて根底から問われていた時代、彼のような人間が求められたのである。

明治の幕開けとともに上からの近代化が急速に進行する。これは、西洋の文物制度の輸入という作業であった。近代という時代は西洋で、自然科学の急激な発展とともに全貌を現す。人力畜力だけから機械力の出現、その結果としての産業の発展、自給

自足経済から資本主義の進展、専制から民主主義への移行、市民革命、家父長のもとでの大家族制から核家族制への分散、農業の後退にともなう村落共同体の衰退と巨大都市の出現など。そして国民国家が成立する。このような近代に特徴的な出来事の多くが西洋化とともに明治前半に集中して起こる。

原の思想は、この近代化の基礎にある自然科学、とくに物理学への関心に基づく。

「実験」の語もここから来るがこれだけではない。

「而して恐らくは未だ其実際確然たらざるが如し、余之を自己の身心に実験修証するもの数十年、而して自ら断言して実地を發明せりとなす者は惑病同原苦因一体の説なり」（同書、p. 32）。

つまり、原の言う「実験」は二様の意味がある。一つは科学の意味での実験、そして「自己の心身に実験修証するもの数十年」の「実験」である。この修行の意味をこめた実験は心身ともに巻き込む体得を意味する。主観と客観の峻別、心と身体とを分ける近代科学の実験とは異質なものである。二つの「実験」はつきつめた対立なしに原の思想の中で生きている。

東大時代の原の弟子には、井上円了、井上哲次郎、そして清沢満之がいた。この中で、原の科学への傾倒をより鋭い形で示すのが清沢である。彼の若年期には、動物の神経系の発達段階を詳説しながら人の神経に及ぶ長大な議論もある。ここに、原の「心性実験録」の特徴である科学的傾向の純化が見て取れる。後年の清沢の生き方を知るものにとってこのような著作は意外であるが、仏教から知解的要素を排除した信仰生活の助走期に、徹底した科学と西洋論理学の取り込みがあったことは注目される。

2

原の思想の背景に福沢諭吉がいる。これは先の引用でも明らかである。福沢の科学思想への関わりは長い。幕末期にすでに科学啓蒙書を著している。『訓蒙窮理図解』

（慶応4年）であり、太陰暦から太陽暦への移行を円滑にするため、西洋天文学に基づく天体の運行がやさしく説かれている。明治に入っては『改暦弁』（明治6年）があり、丁寧な図解とともに詳細に初級天文学が解説されている。従来の医療を非科学的と批判し、躊躇なく捨て去ることを勧める「通俗医術論」（明治16年）もある。

福沢の科学観の新しさを繰り返し強調するのが丸山眞男である。「福沢における〈実学〉の転回」（昭和22年）にもっとも明快に論じられているが、福沢の科学観は単に西洋の技術レベルに驚いた反応ではない。よく知られた「実学」と「虚学」の対

比がある。福沢は物理学、とくにニュートンのような数理物理学を反語的に虚学と考える。ただちに実用にはならない虚学が、経済学や工学のような実学の基礎にあることを見ているのである。日本に欠けているのは、このような虚学の伝統であることが福沢の主張である。丸山は福沢の科学観を論じながら、現実世界に積極的に関わるという意味での実学の尊重は、むしろ東洋の伝統的学問観であることを指摘している。

一方、福沢の科学観は行き届いたものではあるが楽天的で、科学の負の面を見ていない。西洋近代国家のアジアへの圧力のなか、急ごしらえの統一国家を作らねばならない時期に即応した科学観である。

このような学問観、科学観に応じて明治末期に登場する一連の近代化批判は事柄の基礎をつくものであった。夏目漱石の和歌山での講演「現代日本の開化」は明治44年、同年に西田幾多郎の『善の研究』、柳田国男の『遠野物語』は43年に、森鷗外「当流比較言語学」が42年に、それぞれ登場する。日本の性急な近代化への批判的な姿勢がこれらの作品に共通している。そして、批判の方向が各人各様であることがまた、これらが機熟した上での仕事であることを示している。

漱石は日本の「外発的」な近代化が「内発的」な近代化を成し遂げた西洋の追隨に終始せざるを得ないこと、そのことが人々に神経的な圧迫感を永劫に強いるであろうことを急迫した調子で描き出す。西田の『善の研究』は「純粹経験」を説いて、近代科学の基礎にある主客二分の前提を退ける。柳田には農業が近代化の負担を受けながら疲弊していくとの認識がある。そして、近代国家建設にともなう言語、風俗、産業など、さまざまな面での一様化のなかで失われてゆく民族の多様な習俗をその深層から描き出そうとする。鷗外は自身のドイツ留学の体験から、日本での科学の可能性そのものを疑う。彼らの仕事は、西洋近代そのものを、あるいは科学そのものを批判する視力に貫かれているが、その批判の多様性が示す成熟はどのように準備されたのだろうか。そして、原坦山に見られる知識の混乱雑多そのものへの自信はどこから来るのだろうか。

3

さて、明治の前半、福沢の時代、西洋の科学批判はどのように展開していたのか。ここで注目されるのは、科学の基礎にある数学の批判、すなわち、数学の基礎を探る動きである。1872年にデーデキントは『連続性と無理数』を著している。1888年には『数とは何か、何であるべきか』が出版された。解析学の発展にともない、その基礎

にある連続性概念の曖昧さが問題となる。実数の性質や自然数の定義をあらためて探る動きが数学を新しい領域に向けていくのである。デーデキントは集合論的な手法を用いて連続性を持つ実数を定義する。ペアノの『数学的論理学の公式』（『数の概念について』）は1891年に、自然数論である『新たな方法で提示された数論の原理』は1889年に登場しているが、これはデーデキントの探求と軌を一にするものである。そして、1884年には現代哲学の創始者の一人であるフレーゲが『算術の哲学』を著してデーデキント、ペアノの自然数論とは異なる数論を提出している。数学は自身の基礎を見ることそのものを数学の活動に組み込んでいくのである。

哲学からの批判はベルクソンの『物質と記憶』（1896）にもっとも鋭い表現を見ることができる。脳が精神の座であるとの考えは19世紀には定着しているが、ベルクソンは脳のなかに記憶が蓄えられてはいないことを論証し、記憶、すなわち、精神の、物質からの、すなわち脳からの独立した存在を説くのである。この、脳による心的現象の説明を拒否するということ、つまり脳神話の否定ということでは、フロイトの精神分析学も同様で、神経症の原因を脳に求める当時の風潮を批判して、心の深層にその原因を求めたのである。しかし、ベルクソンの哲学が中世神学の現代版とも言うべく、魂不滅への信仰を生き返らすことになった一方で、フロイトは信仰の可能性を根こそぎ否定する。このような分裂にも時代を見ることができる。

日本での科学への懐疑に、同時代の西洋のような批判の具体性と精緻さを求めるのは無理であるが、しかし、ベルクソンたちの仕事の意味は日本で見誤られることはなかった。たとえば、西田の哲学にはベルクソンの批判的取り込みが見られるのである。ベルクソンと似た思想傾向を持ち、互いに共感しあったW・ジェームスの著作を漱石は愛読していた。ただ、日本で科学批判を行なおうにも、社会は科学によって型取られていなかった。つまり、自然科学の法則の一般性は人間にも自由を否定することが、小説や批評に種を提供し、それが流行になるほど、社会は近代の毒を飲んではいなかったのである。科学の重圧を知る社会のなかで哲学者の仕事は、知覚の因果説や相対論における時間を問うなどと、課題が明確で具体的である。一方、自由や時間の問いが抽象的なままで扱われる西田の哲学には、科学の根付かない、言い換えれば、近代以前の生活様式を抱えた社会が反映している。

では、近代の西洋と日本の関係を考えてとき、進んだ社会と遅れた社会、科学を育てた社会と借り物の科学の社会、福沢の言葉を使えば「開化」と「半開」でことはすむのだろうか。

4

ここでもう一度、科学の基礎にある数への問いを見てみよう。

デーデキント、ペアノの自然数論は数の「次、次、…」という列を基礎に数を定義するが、フレーゲは集合間の一対一対応を、つまり同数性を数の定義に使う。

ペアノによる自然数の公理はおおよそ、こうである。自然数とは一を出発点に持ち、一に戻る、あるいは、すでに過ぎた数に戻ることがない、そういう無限の列である。そして、公理は「次」に移るというただ一つの演算を行なう。一を要素に持ち、その任意の要素に対してその次も要素になるような集合があれば、これは自然数の集合に等しい。この定義は、数学的帰納法を数の定義そのものに取り込んだもので、帰納法の要は、「次、次、…」で表現される（際限のない）「繰り返し」にある。

このペアノの数列で一を加えることは「次」以外のなにも意味せず、これは列そのものの表現である。一方、フレーゲの方法では集合の要素を順に一対一に対応させるとき、すでに列が、すなわち数が前提されてしまっている。フレーゲに比してペアノの定義は整合性がある。

さて、このような数についての議論で注目されるのは「列」である。自然数は要するに、出発点と一つの方向を持ち際限なく続く列となる。さて、無限列の表現力に目が向き始めたのはカントの頃、18世紀であろう。この時代は、ニュートンの微積分を始め、多くの数学上の発見が続く。そのなかで、カントとほぼ同時代の数学者、オイラーは、無理数、超越数の級数表現を多数発見した。級数は、無限小数でしか表せない数を、規則的に変化しながら続く数の無限列の和で表現する。このように、その数を規則的な変化の式で表現することにより、任意の精度で近似できる。さらに、関数が同様な方法で近似されるのである。

カントは、この数学の大きな発展の時代、とくに以上のような級数の表現力が数学の柱であったとき、興味深い判断論を著わしている。『三段論法四格の誤った煩雑さ』（1762、以下『三段論法』）である。カントはここで、判断のもっとも基本的な型を「あるものの特色の特色はもとのものの特色である」と表現するのである。たとえば、人の魂の特色を「理性的」とすると、今度は「理性的」の特色である「精神的」は、もとの「人の魂」の特色となっている。この特色の列を特色式と呼んでおこう。ふつう、判断の基本的な型は「ある概念について全称的に肯定されることは、この概念に含まれるすべてについて肯定される」という総体律に見られていたのである。カントはこの総体律を退け、推論の、そして判断の基礎を成す特色の列に着目している。こ

のことは、カントが、人にとって世界は、判断を通じて初めて現れることを主張することによって、大変重要な意味を持つことになる。つまり、世界は判断能力によって初めて人に現れるのであるから、特色式での特色の列は、世界の中にある何かの列を前提しないのである。「列」は判断とともに人に現れる。そして、カントの特色式は特色の具体的内容を抜いて、ものを出発点として一つの方向を持ち、次々に続く列そのものを表現している。この点で判断は、先に見た自然数列と同じである。人の精神の基本能力である判断は、数の能力に重なる。数える人は判断し、判断する人は数える（このことにつき詳細な議論は拙論「三段論法の四つの格」『カント全集』Ⅱ，pp. 542-558，岩波書店，2000年）。

身の回りの物から天体まで，1，2，3，…と数えることができる。つまり，列を成して並んでいる。空間的な物だけでなく，時間的な出来事も次々と列を成して続く。そして，超越数，超越関数などを表現する，そのことによって数学的対象一般のもっとも基本的な表現である級数も，さらに，ものについて語ることで世界を現させる判断も，項の際限ない列である。その意味で，世界の現れ方のもっとも基本的な型は，列である。言語表現について今ではよく，そのシンボル性が強調される。そして「記号」という言い方で言語特有の働きが言われる。一方，カントの判断論は，言葉の型と世界の現れの型との共通性という，より直な関係に目を向けさせるのである。

5

以上の準備をもとに，カントの同時代人，本居宣長の「真暦考」（天明2年，1782），そして『石上私淑言』（宝暦13年，1763）を考えたい。「真暦考」『石上私淑言』とあわせて，「列」の問題が現れているように思う。

「真暦考」は，中国の暦法に基づく当時の暦が，天体の動きや潮の満ち引き，四季の変化といった自然現象には合わないことを論じていく。宣長はグレゴリオ暦を10代のころに習得しており，これについては「天文図説」（天明2年）と名付けられた精密な図入りの論考がある。「真暦考」の基礎は，若い頃からの西洋天文学の知識なのである（一方，西洋では，宣長のころには，ガリレイ，ライプニッツ等の後，ニュートンの『プリンピキア』や微積分学が広まりつつあり，オランダ経由の日本の科学知識ではとうていその全容を知るべくもなかった）。

「真暦考」が暦の議論として取り上げられることは少ないが，小林秀雄が『本居宣長』（昭和52年）でこの点を詳論している。

「陰陽五行説と馴れ合って渡来した暦法などと比べれば、余程純粋な科学的認識に基づいたオランダ暦の方が、遙かに自分の信じている〈真暦〉に近いと、彼は見ていたと言ってもよい。原始の体験は、これを知的に整える末梢の経験を包みこすすれ、これに制圧はされまい」(『小林秀雄全集』14, 平成14年, 新潮社, p.594)。

宣長は、古代人の自然に直に触れる生活から暦の觀念が生じることを語り、そして「この彼らの率直な態度こそ、〈天地ノアリカタ〉に即したもの」(小林, 同書, p. 599)であると見る。もし、中国の暦法の影響を被ることなく、この態度が継続していたならば純粋な太陽暦が育っていたかも知れない。「天文学の今日の進歩を、もし宣長が知ったらという考え、これはあながち空想とは言えないだろう。何故かという、人間の進歩などに一顧も与えぬ〈天地のありかた〉という、〈真暦〉の觀念を裏側から支えていた宣長の考えに、現代天文学は、決定的な表現を与えたからだ」(小林, 同書, p. 606)。古代の人々は、自然との親身な交わりを通じて身の回りの風物から直に時の移りを知る真暦のなかで暮らした。これは人為を徹底して排する現代の自然科学とつながる自然像であった。

小林による「真暦考」の解は委曲を尽くしたものであり、読み残しはないとも思われる。が、次のことを指摘して今後、考察の手引きとしたいのである。

「真暦考」で宣長が注意するのは「暦」の語で、これは古来の「来経数」に、伝来の「暦」の語を当てたのである。「来経数」は「きへよみ」であり、これは「年月日いつれにまれ、いまだ来ざりしが、つぎつぎに来つつ経行くをいえり…暦をこよみとつけたるも、来経数にて、一日一日とつぎつぎに来経るを、数えゆく由の名なり」(『本居宣長全集』8, 昭和47年, 筑摩書房, p. 206)。宣長は、『古事記』から、倭建命の歌への美夜受比賣による返歌を引いている。「あらたまの年が来経れば、あらたまの月は来経ゆく」。「よみ」には「数える」の意味があることは、宣長の歌論であり言語論である『石上私淑言』に詳しい分析がある(同全集2, 昭和43年, p. 118)。

この、問答形式で書かれた『石上私淑言』はおびただしい数の歌を引きながら、歌の起源、さらには人に言語が発生する場について分析する。宣長の考えに従えば、歌は言語の精華であるとともにその発生場である。この場には、「理」でなく「情」を問わねば立ち会うことはできない。ここで「歌はもののあはれをしるよりいでくるものなり」(同, p. 99)とのよく知られたテーゼが現れ、「物のあはれ」は「あ、はれ」という感嘆にまで削られる。「あはれ」は「哀れ」でなく、心の動揺そのもの、つまり「情」一般を言い、「事にふれてそのうれしうかなしき事の心をわきまえしるを、物のあはれをしるといふ也」(同, p. 100)。「物のあはれをしる」は、物に触れ

ては動く人の心の自覚を言うのである。

歌について宣長は、「ことはり」、つまり「理」に対しての「情」を強調し、この情が深く動くときには人は自然、「言のはにいひいづる物也。…かくのごとくあはれにたえずして、をのずからほころび出ることばは、必長く延て文あるものなり。これがやがて歌也」(同, p. 109)。「心に深く感(あはれ)とおもふ事あれば、かならず長息をする故に」、ものに感ずることをやがて「なげく」とも「ながむる」とも言うようになった(同, p. 123)。宣長の歌論の中心はこの、「あ、はれ」という感嘆と、心の動揺を整えるために引き延ばされた「言語の文(あや)」である。言語の文は、呼吸を整えて長く息をするという身体の、命そのものとも言える動きに結びつけられる。そして、この文がまた、歌の命である。「あらたまの年が来経れば、あらたまの月は来経ゆく」。ここに見られる文、すなわち、美夜受比賣の「あ、はれ」を表現する句の繰り返し、寄せては返す音は、外界に應ずる彼女の身体を象るのである。

歌の文は「大方五言七言にととのひたるが、古今雅俗にわたりて、ほどよき也。さればむかしの歌も今のはやり小歌も、みな五言七言也。これ自然の妙なり」(同, p. 89)。自然が与えた五七調を基本とする歌の文は、句や音の繰り返しを欠いては不可能である。つまり文は、この繰り返しそのものであるか、または、周期性を持つこの繰り返しからの意図的なずれ、逸脱をもって表現を整える。この意味で「文」を、繰り返し、あるいは「周期性」と言い換えてみよう。宣長に従って、こう言えると思うが、美夜受比賣の歌はまた、その文を通して自然そのものの文、すなわち、自然の周期性を模倣するのである。

ところで、私たちの身体に見られる周期性の一つ、心臓の鼓動は、天体の周期と同調し、呼吸はまた、この周期に應ずる。自然に触れては動き、形を持たぬ私たちの心は、その自然の文のなかにある身体の文に出会うまで、その動きが整うことはないのである。心は身体を得て自然と応和することで心となり、自然のなかに初めて存在し始める。宣長の「もののあはれ」論は歌を言語の源泉としながら、身体の文を歌が発生する、そのことで心が心となる唯一の場所と見るのである。

6

私は宣長の歌論、言語論を小林秀雄の解を念頭にしながら読もうとしているが、小林による宣長の解釈は、ベルクソンの心身論と近代批判を経たものである。

ベルクソンは「夢」(1901)で、プラトンの解説者、プロテイノスを引きながら魂

が身体を得て完全な魂になる様子を語る。自然が作ったままでは、十分な生命力を持たない身体は、完全な生命を与えてくれるアイデアの世界にいる魂に向かって上昇する。「そして魂は、身体を見てそこに自分自身が映っていると思い、鏡を見つめているときのように魅了されて、身体に引き寄せられ、傾き、落ちるのです。魂の落下が生のはまりです」（『精神のエネルギー』所収、宇波彰訳、レグルス文庫、1992、p. 116）。これを、とりとめもない形而上学と言えるだろうか。脳という身体の一部が心を生むという、科学の面をかぶった近代の脳神話は似非形而上学として、ベルクソンによって徹底して批判されている。心身の関係への問いは、人にとって新しいままである。

小林のベルクソン論、『感想』は、亡き母親の魂を見る話で始まる。小林はベルクソン哲学の核心を、魂不滅の信仰に見ているのである。ベルクソンにとって、人の心、つまり魂は、死後、身体の滅した後も永遠に存在する。が、この心身二元の思想は、現世に生きる人の魂は身体と一つであるとの心身一元の考えに裏打ちされている。この魂観がもっとも明らかな形をとるのはトマス・アクィナスの神学である。ベルクソンの近代批判は、自然科学隆盛のなかで自由や永遠の魂を否定する風潮に逆らって、中世の神学に新たな命を見ることに行き着く。

7

「真暦考」や『石上私淑言』では、歌、言語、身体、そして自然の周期性が文（あや）という言い方で強調されていた。宣長は理に対して情を強調しながら、文（あや）の語で言語の、歌の発生を捉える。天体を含めた自然、その周期性に呼応する身体、その身体を持つ周期性を源とする言語、そして、ものに触れては動く情を言語のなかで自覚する、すなわち「もののあはれを知る」心、これらは互いに呼応しながら現れてくる。「あらたまの年が来経れば、あらたまの月は来経ゆく」。この「来経数」をうたう歌で「あらたまの」という冠辞が表現する緊張感は、自然が周期性を持って現れること自体の、つまり「けよみ」体験の新鮮さからくる。この歌の文は自然の周期と一つでいる心の自覚そのものと言える。しかし、この周期性は自然にあらかじめ備わっているわけではない。周期は、自然と人の接点としてのみ存在するのではないだろうか。

宣長の議論の中心は「文」、つまり周期性の考えとも言える。「来経数」とは「年月日いづれにまれ、いまだ来ざりしが、つぎつぎに来つつ経行くをいえり…暦をこよみとつけたるも、来経数にて、一日一日とつぎつぎに来経るを、数えゆく由の名なり」。

この「けよみ」は、「一日一日とつぎつぎに」という列の型で時間の経過を捉える。

さて、列のあるところ、周期性があり、周期性あるところ列を見ることができる。ここで前に見たカントの判断論を考えると、宣長とカントは、大変異なった道筋からだが、共通の問いに面しているように思えるのである。つまり、「列」である。

カントによれば、判断はものの特色を際限なく連ねる列の型をとる。世界は判断能力を持つものに列の相貌を見せて現れる。カントの判断論は、宣長の「理（ことはり）」と「情」の分けで言えば、情には一顧も与えず、世界が人に現れる基本の型を語っている。

世界と人の関わりの基本に、宣長はあはれの自覚を、カントは判断を見る。互いの対岸からこの関わりを見つめる二人の視線の中で、自然が人に現れる場所としての言語、そしてこの関わりの基本型としての周期、あるいは列が形を取ってくるのである。

これを二人の間の単なる偶然と片づけることもできる。が、宣長の、そしてカントの前に連なる思想の歴史を考えると、そして、宣長の議論がさらに、ベルクソンを経た小林秀雄を触発する様を見ると、「列」は二人の奇遇ですむ問題ではないと思える。

まず、宣長への思想の流れを一瞥しよう。世界が、善悪、正邪、自他、過去未来、などの分節をともなつて人に現れることは「分別」として、仏教で問われ続け、この分別の克服が言われてきた。たとえば、「日々是好日」の言葉は「日々」、すなわち「一日一日」という周期でもって分節化された時間を「好日」、つまり「絶対的な時間」と「即」で結んでいる。これは「一即多」の変奏である。ここで「一」は絶対平等、統一などを言い、「多」は区別、差異などを言う。「一日一日」と分節をともなつて人に現象する時間に、本来の時間、「絶対時間」との即応を見ることが分別の克服となる。「一即多」や「日々是好日」は世界や時間の、人への分節をともなう現れ方を改めて確認させる。宣長は仏教に精通していた（「沙門文雄が九山八海解嘲論の弁」などは、仏教に後世、まわりついできた地理学、天文学などを似非科学として批判するのであり、標的は仏教ではない）。自然の周期性、時間の列性と一つになった「あはれ」を歌う美夜受比賣を宣長が語るとき、人手にも揉まれてきた仏教の問いが宣長の心になかっただろうか。

カントの生きた時代は数学の黄金期への入り口であり、 π や e など、かつて手を焼かせた無理数、超越数、そして超越関数の表現が級数によって可能になってきた。数や関数の大部分はこのような表現でしか表せない。結局、数学的对象一般の表現は、規則的に変化していく数や変数の無限列である級数型を示すことが見えてきた。カントの判断論は、言語による対象一般の表現に関わる。そしてカントが示したことは、

ここでも、対象はその特色の際限ない列でもって表現されることである。(詳しくは拙論「負量概念の哲学への導入」、『カント全集』Ⅲ、岩波書店、2001、pp. 520-536。後年の『純粹理性批判』では、時間が因果関係にある出来事の列として現れる様が描かれる〈第二類推〉)。

長い前史が宣長やカントを準備する。彼らの着想の符合は偶然とは思えないのである。そして、彼らは「列」をめぐる思索で、互いに他を補う視点から発言しており、ここに一つの調和を見ることができる。

結 語

宣長の、そしてカントの背景にある思想史、この双方に、世界と人の接点を探る動きを見ることができる。そしてこの接点として双方の歴史ともに、分節、繰り返し、周期性、列といった語で捉えることのできる基底に逢着していると考えられる。ここで大切なことは、宣長もカントも、その探求で、大変具体的な事実に出会っていることである。宣長は身体の呼吸と引き延ばされた発声、カントは判断する言葉の続く列、ともに私たちの生活そのものの姿である。抽象的な問いが手に取ることのできる具体性を帯びるところ、思想の或る成熟を見ることができる。この地点からは互いの歩む道が見渡せる。日本近代の黎明がこのような明るさを持っていたと想像するならば、明治期の思想史も幾分かは見方を改めるべきことがあるのではないか。

以上は、一つの未熟な着想に過ぎない。宣長を語るに必要な同時代の文献も、また、宣長自身の作品も読み込みが不足している。宣長と偏狭なナショナリズムの問題も視野の外にある。今の段階では、考察は牽強附会の誹りを免れない。ただ、思想や科学の伝搬の性質を見届けることの困難が、そして日本の近代を語ることのむつかしさが多少とも指摘できていればと思う。